

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 147 (2015)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Lire Thérèse de Jésus avec Michel de Certeau  
**Autor:** Royannas, Patrick  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-587333>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 08.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## LIRE THÉRÈSE DE JÉSUS AVEC MICHEL DE CERTEAU

PATRICK ROYANNAIS

### Résumé

*Lire Thérèse de Jésus avec Michel de Certeau, c'est aborder l'œuvre thérésienne comme une fable, c'est-à-dire une fiction, une stratégie pour dire l'indécelable. L'écriture mystique, mais aussi les maladies de Thérèse, les phénomènes extraordinaires ou les voyages, tout cela est d'abord un acte de langage, et ce n'est pas un hasard si Thérèse est une des inventrices du castillan. La thèse certalienne sur la mystique se vérifie. L'autre qui cherche à se dire demeure indisponible et le croyant, le disciple, avec son désir jamais comblé et sans cesse relancé, découvre l'amour qui le fait vivre.*

Michel de Certeau aurait eu quatre-vingt-dix ans en 2015, l'année du cinquantième anniversaire de la naissance de Thérèse d'Avila. La lubie des commémorations souffle parfois des idées de recherche<sup>1</sup>. Je voudrais ici m'attacher à lire Thérèse de Jésus sous la conduite de Michel de Certeau. Tout le travail de Certeau ne sera donc pas convoqué mais seulement l'histoire de la spiritualité, plus précisément de la mystique.

Les renvois à Thérèse sont assez nombreux dans la production de Certeau et les index, quand ils existent, permettent de les repérer facilement. Certeau lit Thérèse et peut-être la découvre-t-il en éditant Surin<sup>2</sup>. Les nombreuses citations

<sup>1</sup> Le Centre de recherche en histoire européenne comparée (CRHEC) a organisé le 23 mai 2014 une journée d'étude à l'occasion de la sortie de M. DE CERTEAU, *La fable mystique. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, t. II, Paris, Gallimard, 2013 (désormais FM 2). Isabelle Poutrin y a donné une conférence portant le titre *Michel de Certeau, lecteur de Thérèse d'Avila*. Je n'ai malheureusement pas eu accès à ce travail. – Je propose une traduction revue des citations de Thérèse. Chaque écrit est désigné par un mot significatif de son titre, suivi du chapitre et du paragraphe selon le découpage reçu et tel qu'on le trouve dans l'édition espagnole de la *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid, 2012 (désormais BAC). Pour les *Demeures*, on indique en chiffres romains le livre. Le *Chemin de perfection* offrant deux familles de manuscrits assez différentes, y compris dans la numérotation des chapitres, je précise s'il s'agit de l'autographe de l'Escorial (1566) ou de Valladolid (1570). Pour la correspondance, la numérotation ne correspond pas d'une édition à l'autre ; je donne celle de la BAC après avoir donné celle des *Œuvres* \*\*, Paris, Cerf, 2012.

<sup>2</sup> *Guide spirituel pour la perfection* de Jean-Joseph Surin, texte établi et présenté par M. de CERTEAU, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, et *La Correspondance de Jean-Joseph Surin*, texte établi et présenté par M. DE CERTEAU, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

et allusions dans le *Guide spirituel* et la *Correspondance* s'inscrivent comme une trace, dans le XVII<sup>e</sup> siècle français, laissée par la réception de Thérèse. Elle l'accompagnera jusqu'en son dernier séminaire<sup>3</sup>. Cependant il n'y a, à ma connaissance, qu'un texte de Certeau sur Thérèse, la fin du chapitre 6 du premier volume de *La fable mystique*<sup>4</sup>, sur le premier chapitre des *Demeures*.

Lire Thérèse avec Certeau, c'est se donner les moyens de la lecture. Le texte thérésien est étrange – et il l'a toujours été. Mais l'étrangeté est redoublée par le fait que la mystique est un objet de recherche dont la signification est grandement conditionnée par le point de vue qu'on porte sur elle. Le travail de Certeau<sup>5</sup> sur la mystique permet d'une part d'entrer dans le texte thérésien en indiquant les fausses pistes qu'il aménage – je parlerai des stratégies ou ruses de Thérèse – et d'autre part d'interroger épistémologiquement, historiographiquement, notre regard sur ce qu'il perçoit et ce que sa perspective dissimule.

Après une élucidation historiographique et épistémologique, je parcourrai le texte thérésien selon quatre approches reprises à Certeau : la fable, le discours de l'autre, le corps et la géographie et enfin la démonologie et l'angéologie.

### A. Mystique

Le christianisme a toujours proposé une réflexion de lui-même sur lui-même. L'émergence des sciences humaines et l'athéisme ont pu exiger qu'on l'étudie en suspendant l'appartenance à la foi. Certains ont prétendu à une plus grande objectivité parce qu'ils n'étaient pas ou plus croyants. Ce scientisme<sup>6</sup> répond symétriquement et dans les mêmes proportions à celui, apologétique, de ceux qui pensent que seuls les chrétiens pourraient bien parler de ce qu'ils connaîtraient de l'intérieur. Or il n'y a pas de pensée sans a priori ; et l'athéisme aussi est une croyance – que Dieu n'existe pas. Si les

<sup>3</sup> Cf. C. BUCI-GLUCKSMANN, «Effet d'ombre : le dernier séminaire», in : *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, p. 168-178.

<sup>4</sup> M. DE CERTEAU, *La fable mystique. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, t. I, Paris, Gallimard, 1987<sup>2</sup>, p. 257-273 (désormais *FM 1*). D'après la bibliographie établie par L. Giard, dans *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, Paris, RSR / Cerf, 1988, p. 226, ces pages n'avaient pas déjà été publiées. Le plan laissé pour le second volume annonçait «L'invention autobiographique : Thérèse de Jésus», absent de l'édition finalement publiée, parce que jamais rédigé. Cf. *FM 2*, p. 12-13 et F. DOSSE, *Michel de Certeau, le marcher blessé*, Paris, Découverte, 2002, p. 559. On trouve aussi deux pages sur Thérèse dans M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire* (désormais *FC*), Paris, Seuil/Esprit, 1987, p. 35-37 dont la première publication date de 1966 et trois autres dans *FM 2*, p. 274-276, initialement de 1984

<sup>5</sup> Les toutes premières lignes de *FM 1* ont souvent été commentées («Ce livre se présente au nom d'une incompétence.») et rapprochées des toutes dernières (cf. *infra* note 72) et de M. DE CERTEAU, «Extase blanche», *FC*, p. 315-318. L'étude de la mystique par Certeau passait aussi par sa propre quête de l'absent.

<sup>6</sup> *FC*, p. 117 : «La relativité historique n'implique pas le relativisme. L'histoire n'est pas l'historicisme.»

sciences exactes conviennent que l'observation modifie l'objet observé, lequel est toujours construit, combien plus les *Geisteswissenschaften* le doivent-elles.

Les phénomènes mystiques intriguent, suscitent des réactions, déstabilisent. Ils apparaissent, c'est selon, comme l'expression excessive ou typique, concentrée, de la vérité ou de l'erreur chrétienne. Ils mettent en péril l'ordre de la raison et de la science aussi bien des positivistes que des théologiens, lesquels ne sont pas les derniers des positivistes, ni les derniers à se méfier de la mystique ! En marge des pratiques cultuelles, sociales, institutionnelles et dogmatiques, les extravagances mystiques inquiètent, soit qu'elles semblent spécifier l'expérience religieuse en sa pureté (et même de façon universelle par-delà les particularismes de chaque religion), soit qu'elles soient réduites à la folie.

La mystique donne ainsi lieu à toutes sortes d'interprétations : réduction à du déjà connu ou constitution d'un objet spécifique. La correspondance entre Romain Rolland et Sigmund Freud est particulièrement topique<sup>7</sup>. Sentiment océanique ou expression de névroses plus ou moins bien sublimées, chacun la range dans une case.

Certeau<sup>8</sup> accepte de ne rien savoir, de se mettre à son école, c'est-à-dire d'écouter ce qui s'y dit, s'y manifeste, avant d'en présupposer la nature. Comme ceux qu'il étudie, il ne sait pas, s'abstient de reconduire l'étrange au connu<sup>9</sup>. Il fait se croiser les approches disciplinaires, un peu comme Foucault : histoire, psychanalyse, théologie, anthropologie, sociologie. Le but n'est pas, en multipliant les approches, de prétendre parvenir à un savoir total par accumulation des savoirs partiels ; l'addition des perspectives ne constitue pas le point de vue, illusoire, de Sirius. La discontinuité des discours et des méthodes oblige plutôt, loin de tout concordisme, à demeurer encore dans l'étrange. La mystique n'est pas davantage pathologie<sup>10</sup> que preuve de la vérité et de l'universalité de l'expérience surnaturelle. Et si elle dit quelque chose de la foi, ses expressions sont multiples et irréductibles ; ses manifestations peuvent aussi relever de la psychopathologie.

<sup>7</sup> «Mystique», in : *Encyclopædia Universalis*, 1971, légèrement retravaillé pour l'édition de 1985 et publié de nouveau dans : M. DE CERTEAU, *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique* (désormais *LA*), Paris, Gallimard/Seuil, 2005, p. 323. Sur l'histoire de la mystique d'après Certeau, voir P. LÉCRIVAIN, «Théologie et science de l'autre, la mystique ignacienne dans les approches de Michel de Certeau, s.j.,», in : *Mystique*, Bruxelles, Faculté Saint Louis, 2001, p. 67-85.

<sup>8</sup> Cf. S. DESTREMPES, «L'altérité dans le discours mystique selon Michel de Certeau, I. La question de la mystique», *Science et Esprit* 57/2 (2005), p. 141-157 et «II. Conversion à l'autre», *ibid.* 58/1 (2006), p. 43-57.

<sup>9</sup> Sur l'homologie entre la démarche de l'historien et de l'analyste et la démarche du mystique, voir *FM* 1, p. 17-22 et M. DE CERTEAU, «Histoire et mystique», *LA*, p. 45-57.

<sup>10</sup> J. KRISTEVA, *Thérèse mon Amour, récit*, Fayard, Paris 2008, p. 104 : «La catatonie de la psychose maniaco-dépressive ou des états d'épilepsie comateuse, que diagnostique la neurologie moderne, accompagne certainement cette âme qui recherche une fusion avec l'Objet imaginaire avec toute l'impétuosité de son psychè-soma.»

L'article écrit pour l'*Encyclopædia Universalis*, finalement assez tardif dans la production de Certeau, est typique de cette démarche. Avant de parler de la mystique, il met en évidence l'histoire de son invention et de sa théorisation, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, puis, particulièrement, au début du XX<sup>e</sup>. «De cette période date une façon d'envisager et de définir la mystique qui s'impose encore à nous.»<sup>11</sup> Ce que l'on appelle *la mystique*<sup>12</sup> consiste en des expériences<sup>13</sup> qu'il est sans doute impossible de rassembler sous une même description, telles que les perçoit un regard occidental et moderne, celui d'une société qui se déchristianise. La mystique existe quand la vie de foi est cantonnée à une sphère toujours plus réduite, puis contestée, dans la société et dans la vie de chacun. Peu à peu, l'Europe passe d'une civilisation première où la lecture du grand livre de la nature ne parle plus de Dieu mais du monde et de l'homme<sup>14</sup>, homme qui est dans le même temps celui qui explore à l'aide d'une rationalité objective, qui fabrique ses objets, y compris en théologie. Le *muthos* est le langage de ceux qui sont écartés du *logos*.

*La fable mystique* s'ouvre par un repérage des stratégies qui permettent d'articuler une parole au nom de Dieu, lorsque Dieu n'est plus disponible en ce monde et que les savants ont confisqué le discours à son propos<sup>15</sup>. Le dire l'emporte sur le dit et prend toutes sortes de formes, orales, littéraires, somatiques, géographiques, angéliques. Celui qui est quêté n'est connu qu'à

<sup>11</sup> «Mystique», *LA*, p. 324.

<sup>12</sup> Glissements de sens de l'adjectif mystique («caché», «saint», «spirituel», «surnaturel», etc.) et substantivation, cf. *FM* 1, p. 26-30. Le premier article où cette thèse est développée me semble être : M. DE CERTEAU, 'Mystique' au XVII<sup>e</sup> siècle. Le problème du langage 'mystique', in : *L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, \*\* *Du Moyen Age au siècle des Lumières*, Paris, Aubier, 1964, p. 267-291. L'article perçoit déjà la mystique comme langage, nouveau, rendu nécessaire par un nouveau monde, le monde moderne. On lit p. 285 : «Le théologien lui aussi peut s'avouer, comme le mystique ou comme Descartes, 'déçu par les termes du langage ordinaire' et chercher, par le réajustement des mots ou par l'invention d'un vocabulaire technique, ces 'nuevas palabras' qui, pour sainte Thérèse, seraient plus conformes à son intelligence intime de la réalité» (en citant respectivement R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques* II, 28, A.T. 9, I, 25 ; 7, 32, et *Vie*, 25, 17).

<sup>13</sup> Terme clef, que l'on retrouve abondamment chez Thérèse, et qui accompagne cette nouvelle science de Dieu, selon l'expérience, comme la science moderne, loin des sciences théorétiques, qui cherchent les causes, mais qui n'a pas (encore) son lieu en théologie. Cf. C. GEFFRÉ, «Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau», *Michel de Certeau et la différence chrétienne*, Paris, Cerf, 1991, p. 159-180, avec un certain nombre de références chez Certeau au non-lieu, à commencer par *FC*, p. 302. Cf. P. GISEL, «Lire Michel de Certeau en théologien», *RThPh* 136 (2004/IV), p. 406-408. L'après-coup de l'expérience est exprimé par Thérèse elle-même en *Demeures*, V, 1, 10.

<sup>14</sup> Cf. «La mystique d'un temps : Thérèse d'Avila», *FC*, p. 35-37.

<sup>15</sup> Les *alumbrados* du XVI<sup>e</sup> siècle espagnol illustrent la réaction à la confiscation du savoir sur la foi par les clercs, lesquels ne peuvent, pour les faire taire, que les traquer. Les confesseurs censeurs de *La vie* ont eu à cœur que Thérèse ne puisse en aucun cas être convaincue d'illuminisme.

travers les traces que suscite son manque<sup>16</sup>. «Les «vrais» mystiques sont particulièrement soupçonneux et critiques à l’égard de ce qui passe pour présence. Ils défendent l’inaccessibilité à laquelle ils se confrontent.»<sup>17</sup> Lire Thérèse avec Certeau, c’est repérer les traces de l’absent en elle et ses stratégies à elle pour parler de Dieu et pour l’écouter. L’absence ici n’est pas le contraire de la présence, mais l’espace ouvert pour une quête et un désir, selon la logique de la rupture instauratrice : *il vous est bon que je m’en aille*<sup>18</sup>. Pas plus qu’elle n’est dupe de ses astuces, nous ne devons être dupes de ce qu’elle affirme, ni de la distance culturelle qui la rend encore plus étrange, voire étrangère.

Plus qu’un apophatisme, une théologie négative, le langage mystique dit l’impossibilité radicale de toute parole sur Dieu, pourtant nécessaire, du moins si l’on veut entendre. «C’est du langage qui vise un non-langage. [...] Avant d’y reconnaître une poétique, il faut y reconnaître une procédure, le geste d’une pensée.»<sup>19</sup> «Il n’‘exprime’ pas une expérience, parce qu’il est cette expérience même.»<sup>20</sup>

## B. La fable

Comment parler de ce qui ne peut se dire, de Dieu, de l’âme, de l’oraison ? La question n’est pas ici épistémologique mais stratégique. À supposer qu’on y parvienne, comment le faire entendre sans que les doctes et l’institution réduisent la ruse au silence ? Comment ne pas être suspecté d’hérésie ? Ce ne sont là que les raisons les plus obvies du recours à la stratégie. Troisième série de questions : qui fait écrire Thérèse ? Qui parle en elle ? Pourquoi parle-t-elle ou écrit-elle ?

La réponse à ces dernières questions est double, selon l’analyse que Certeau propose du premier chapitre des *Demeures*. Thérèse écrit parce qu’on le lui a commandé, ses supérieurs, ses confesseurs. En dehors de l’obéissance, comment, «faible femme» et «ignorante»<sup>21</sup>, pourrait-elle se mêler de

<sup>16</sup> *FC*, p. 289. *Cf. Vie*, 4, 7.

<sup>17</sup> *FM* 1, p. 14.

<sup>18</sup> *Jn* 16, 7, cité en *Demeures*, VI, 7, 14. *Cf.* aussi *Vie*, 37, 7. Sur l’absence, *cf.* J. LE BRUN, «La mystique et ses histoires», *RThPh*, 136 (2004/IV), p. 314-317 : «L’absence qui fait écrire et dont l’écriture fait surgir en creux, pour ainsi dire, la réalité fondatrice».

<sup>19</sup> *FM* 1, p. 199.

<sup>20</sup> *FM* 1, p. 203. Ici se résume toute la compréhension de la mystique par Certeau comme acte de langage, qui invite à se déprendre des signifiés pour suivre le signifiant. *Cf. Demeures*, V, 1, 1.

<sup>21</sup> «On nous dit très souvent : ‘ce chemin est plein de danger’, ‘une telle s’y est perdue’, ‘celui-ci s’est égaré’, ‘tel autre qui priait est tombé’, ‘c’est faire tort à la vertu’, ‘cela ne convient pas aux femmes si sujettes aux illusions’, ‘mieux vaudraient qu’elles filent’, ‘elles n’ont pas besoin de ces subtilités’, ‘le *Notre père* et le *Je vous salue* leur suffisent’...» (*Chemin*, Esc, 35, 2; *Demeures*, I, 2,6-7; IV, 1, 5; VI, 4, 9) Ce genre de propos revient sans cesse, non sans ironie.

«théologie mystique»<sup>22</sup>. Mais cela ne suffit pas et Thérèse se trouve devant le papier comme idiote, ou plutôt, c'est le papier qui est idiot<sup>23</sup>. La solution s'offre à elle dans la fiction. C'est particulièrement vrai des *Demeures*, mais toujours Thérèse use de comparaisons, dont elle rit elle-même, reconnaissant qu'elle ne sait pas mieux faire<sup>24</sup>, mais que ses sœurs, celles pour qui elle écrit, comprendront.

«Y a-t-il compétition entre deux autorités, l'une qui commande (c'est le docteur Velazquez, confesseur de Thérèse, et/ou le père Jerónimo Gracián, son conseiller) et l'autre qui fait écrire (c'est la fiction qui s'offre) ? Pour Thérèse, nulle contradiction. La 'commande' autorise tandis que la 'fiction' permet le discours ; l'une vient de clercs, tandis que l'autre s'adresse à des 'sœurs'.»<sup>25</sup>

On peut voir dans cette conciliation la ruse de celle qui veut être fille de l'Église<sup>26</sup> mais qui porte une nouveauté ; en une époque traumatisée par la division de l'Église, encore dirigée par des clercs et savants qui voient leur autorité diminuer, tout ce qui est nouveau est impitoyablement traqué. Un discours en naît, celui de la fable.

Ce n'est pas que Thérèse méprise les savants<sup>27</sup>. Elle lit ou consulte ce qui se fait de mieux, François de Osuna, Pierre d'Alcantara, François Borgia, Jean d'Avila, Jean de la Croix (et je ne cite que les plus célèbres et canonisés !), pour vérifier auprès d'eux sa science de Dieu. «Elle n'est pas sûre d'eux non plus. Leur jugement n'est jamais qu'une opinion [...]. Aussi, lui en faut-il toujours de plus 'autorisés'.»<sup>28</sup> Elle préfère que les confesseurs soient bons théologiens plutôt que grands spirituels à moitié savants<sup>29</sup>.

Thérèse recourt à une langue nouvelle qu'elle forge et force pour relater son expérience. Ce n'est pas tant la langue qui permet de dire, que ce qu'il y a à dire, dans l'urgence, la fatigue, le peu de temps, qui crée la langue. Les traductions ou éditions modernes ont bien du mal à rendre le flot impétueux

<sup>22</sup> *Vie*, 10,1 ; 11,5, *passim*.

<sup>23</sup> *Demeures*, I, 2, 7 : «Ces choses intérieures sont si difficiles à comprendre, que celui qui sait si peu comme moi, forcément devra dire beaucoup de choses superflues voire mal ajustées, pour en dire quelqu'une qui s'approche. Il faudra donc de la patience à celui qui le lira ; il m'en faut bien pour écrire ce que je ne sais pas. Pour sûr, certaines fois je suis devant le papier, stupide, ne sachant que dire ni comment commencer.» Cf. encore *Demeures*, III, 1, 5.

<sup>24</sup> Cf. *Demeures*, VII, 2, 3.11 ; *Chemin*, Esc, 48, 2 : «faire cette fiction (*hacer esta ficción*) pour donner à comprendre».

<sup>25</sup> *FM* 1, p. 260.

<sup>26</sup> *Demeures*, Prol. 4.

<sup>27</sup> Confiance en la raison : *Fondations*, 6, 15-16. La science est condition de possibilité de la liberté, *Chemin*, Esc, 39, 8 ; 40, 1. *Vie*, 13, 16 : «C'est une grande chose que la science.»

<sup>28</sup> *FM* 1, p. 262.

<sup>29</sup> *Vie*, 5,3 ou *Demeures*, V, 1, 8 ; VI, 8, 8-9, *passim*. Sur le contre-sens commun à ce propos, voir D. SALIN, *L'expérience spirituelle et son langage, Leçons sur la tradition mystique chrétienne*, Paris, Éd. Facultés jésuites de Paris, 2015, p. 9-11.

de la pensée et n'acceptent guère de laisser le texte en l'état, corrigent les anacoluthes et les hypallages, homogénéisant les sujets des propositions<sup>30</sup>, gênées par les passages subits de l'explication à la prière jaculatoire, les sortes de crases de métaphores dont elle n'est nullement dupe<sup>31</sup>. «Des phrases rocailleuses, bousculées, agitées d'impulsions contraires (je sais, je ne sais pas, etc.), scandées de *pues* et de *porque*, marques orales tantôt d'un martèlement affirmatif, tantôt d'un appel aux 'sœurs' qui sont là toutes proches.»<sup>32</sup>

Sans cesse, des digressions, des ratures, des oubliés, des reprises ou retours au sujet<sup>33</sup>. Thérèse ne se relit guère, dit-elle<sup>34</sup>. Mais là non plus, il ne faut pas être dupe. Cette écriture qui échappe, à laquelle on revient comme à l'unique préoccupation, indique mieux que les superlatifs et l'emphase, l'objet de la quête dans le manque. Elle indique encore que l'on ne peut rien comprendre<sup>35</sup> (voilà pour les théologiens !) à ce que pourtant on s'épuise à décrire (ce qu'elle offre à ses sœurs). Le paradoxe est alors d'un précieux secours<sup>36</sup>.

Voilà comment s'élabore la fable, le *muthos*<sup>37</sup>.

### C. Le discours de l'autre

Ce que Thérèse écrit, c'est le discours de l'autre, *l'absent de l'histoire*, le grand absent de l'affaire. Et Thérèse n'est jamais assurée de n'être pas dans l'illusion. Cependant elle sait. Elle sait sans savoir, en ne sachant pas, cela lui est «un régal de ne pas comprendre»<sup>38</sup>.

<sup>30</sup> Le moindre exemple n'est pas celui du genre de Dieu, évidemment masculin, mais si souvent féminin lorsqu'elle l'appelle «Sa Majesté».

<sup>31</sup> Ainsi le château est l'âme, demeures, palais, cristal très pur, diamant ou perle orientale, arbre de vie, palmier, mais aussi Dieu lui-même (*FM 1*, p. 270). Cf. par exemple *Demeures*, I, 1, 1 ; I, 2, 1 ; VI, 10, 3, et le ver, petit papillon et colombe (*Demeures*, VI, 11, 1).

<sup>32</sup> *FM 1*, p. 366.

<sup>33</sup> *Demeures*, III, 1, est typique (cf. les § 1, 3, 5, 7, 9) de ces impossibilités pourtant sans cesse dépassées, comme si elles étaient le ressort de l'écriture, ce qui la relance, comme l'impossibilité de la prière est ce qui toujours la relance (§ 6-7). Cf. aussi *Demeures*, IV, 1, 10.

<sup>34</sup> Par exemple *Lettre* 2, 14, *BAC* 2, 21. Elle théorise même cette non-relecture (*Lettre* 177, 12, *BAC* 174, 16).

<sup>35</sup> Cf. *Demeures*, VI, 4, 3.7 et VI, 8, 3. «Cela semble être de l'arabe» (*Demeures*, VI, 6, 10).

<sup>36</sup> Par exemple *Demeures*, VI, 4, 2. Ici, il fait même rire : «Vous rirez sans doute en m'entendant parler ainsi et ce que je vous dis vous paraît extravagant.»

<sup>37</sup> Sur le choix du mot fable par Certeau, outre *FM 1*, p. 22-24, cf. M. DE CERTEAU, «Mystique et psychanalyse» (1985), in : *Michel de Certeau, op. cit.*, p. 183-189 ; M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien, I. Arts de faire* (1980), Paris, Folio essai, 1990<sup>2</sup>, p. 232-235 : «La science de la fable» ; «Une fable qui fait croire», *FC*, p. 293-304 ; L. GIARD et J.-L. SCHLEGEL, «Michel de Certeau, la mystique et l'Écriture. À propos de la parution du Tome II de la *Fable mystique*», *Esprit*, août-septembre 2013, p. 155-168.

<sup>38</sup> *Pensée sur l'amour de Dieu*, I, 1 : «no entenderlo me hace gran regalo».

«Ce qui définit [...] la mystique], en Occident, c'est la découverte d'un Autre comme inévitable ou essentiel.»<sup>39</sup> «Il y a de l'Autre, mais il n'y a rien à en attendre sinon le désir qui s'instaure d'en être privé.»<sup>40</sup> Ce vocabulaire analytique est notre mythe, qui remplace les anges et les démons de Thérèse et ses extases.

«Je désirais vivre, comprenant bien que je ne vivais pas mais que je luttais avec une ombre de mort. Il n'y avait toutefois personne pour me donner la vie, et je ne pouvais pas la prendre par moi-même.»<sup>41</sup> Il s'agit rien moins que de nommer ce qui nous fait courir, ce que l'on ne touche peut-être jamais autant que dans l'évidence que *nous ne vivons pas*. Toutes les définitions de l'objet du désir sont suspectes, y compris quand on dit Dieu. On est prêt à recourber le désir, l'empêcher pour saisir enfin le but, pour enfin s'imaginer jouir alors qu'il faut laisser le manque béant. Tant que Thérèse n'y consent pas, elle est malade à en mourir. Elle est guérie à renoncer à «atteindre le plénôme de la Présence divine d'une manière objectivante, c'est-à-dire sans aucune attention aux bases anthropologiques, ou aux conditions de réceptivité, chez l'être humain, de l'expérience de la relation à Dieu»<sup>42</sup>.

Le désir est désir de l'Autre, ce que je n'ai pas et ne peux pas posséder<sup>43</sup>, seulement recevoir ; qu'il se donne, il demeure hors propriété, possession ; ainsi, même donné, l'Autre manque et ce manque relance le désir. C'est pourquoi l'amour en est le schème – érotique thérésienne, spiritualité conjugale<sup>44</sup> ; c'est pourquoi la parole en est le chemin. «La chair devenue Verbe.»<sup>45</sup> La chair de Thérèse parle, et comment ! Mais elle apprend à «déplacer le désir par la pensée»<sup>46</sup>. En son corps s'écrivent sa «folie» et ses «songes» (elle décrit avec précision les symptômes) qu'il lui faut interpréter de la même manière que Jean de la Croix écrit des poèmes, puis les interprète<sup>47</sup>.

<sup>39</sup> «Mystique», *LA*, p. 331.

<sup>40</sup> M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, p. 173.

<sup>41</sup> *Vie*, 8, 12.

<sup>42</sup> S. DESTREMPS, *op. cit.* p. 143.

<sup>43</sup> *FC*, p. 225 : «Il ne peut être l'objet possédé.» L. GIARD, «L'occasion d'une rencontre», in : *Histoire, mystique et politique, Michel de Certeau*, Grenoble, J. Millon, 1991, p. 12 : «Ni le croyant, ni le mystique, ni l'institution ne peuvent s'emparer de Dieu.».

<sup>44</sup> D. VASSE, *L'autre du désir et le Dieu de la foi, Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1991, p. 138, recopie *Exclamations* XV et souligne toutes les occurrences du désir : «La lourde peine de désirer mon Dieu.» Cf. aussi, par exemple, *Vie*, 29, 14 : «*luego, el gozar*, ensuite, la jouissance» ; *Vie*, 18, 1 : «Ici, on ne sent plus rien ; on ne fait que jouir sans savoir ce dont on jouit. On voit qu'on jouit d'un bien qui renferme tous les biens, mais on ne comprend pas en quoi consiste ce bien.» ; *Demeures* VI, 6, 10 : «C'est, d'après moi, une grande union des puissances [de l'âme avec Dieu], mais notre Seigneur les laisse avec liberté, pour qu'elles jouissent de cette jouissance».

<sup>45</sup> J. KRISTEVA, *op. cit.*, p. 254.

<sup>46</sup> *Chemin*, Val, 19, 12.

<sup>47</sup> Cette idée est avancée dès 1977 (*LA*, p. 132) et reprise en 1982 (*FM* 1, p. 261 et 269) où les comparaisons jouent le même rôle, ce qui s'offre à l'interprétation.

«En rigueur de termes, l’Autre n’est pas Dieu.»<sup>48</sup> Le désir de l’Autre est l’ouvert de l’homme ; l’Autre peut prendre bien des visages, aussi le visage du sans visage, Dieu que désigne le visage de chair du Fils et de tout homme, à commencer par ces petits qui sont les siens. Il n’y a pas de désir de Dieu qui ne soit service de ses sœurs<sup>49</sup>, ou alors, on est dans le mensonge, ou alors vous *demeurez toujours des naines spirituelles*<sup>50</sup>. Même si cet amour n’est pas, lui non plus, indemne de toute illusion, il est indispensable à la vérité de la quête de Dieu.

Arrêtons-nous un instant sur ses sœurs qui comprennent, qui sont interlocutrices, destinataires, disciples, bien supérieures, qui sont la communauté, une cellule d’Église. C’est que Thérèse n’existe pas plus sans elles que sans Dieu<sup>51</sup>. La mystique thérésienne est ecclésiale ou n’est pas. Critique de l’institution, assurément, en marge de l’institution peut-être, mais pour être au centre, comme l’épouse. Contrairement à une mythologie plus ou moins romantique, selon Certeau, la mystique ne représente pas le prophétisme dans son opposition à l’institution, mais la passion d’un corps ecclésial à renouveler, à convertir. La mystique n’est pas de l’ordre individuel, mais un travail du corps social<sup>52</sup>.

Le Carmel San José compte douze religieuses<sup>53</sup>, juste un collège apostolique, avec leur prieure. Quelle audace, ces femmes se font apôtres ! Alors que l’Église se déchire, alors qu’elle s’institutionnalise toujours plus derrière des combats d’autorités, alors que les femmes n’y ont pas la parole, voilà, sans parole mais par les actes, que Thérèse met en scène, vit, l’Église. La mystique est indissociable de la «forme communautaire d’un nous»<sup>54</sup> qui la produit. Thérèse peut écrire, lorsque les sœurs comprennent et que «l’Autorité autorise – ce n’est pas tout à fait une lapalissade»<sup>55</sup>.

Thérèse ne sait jamais qui parle, elle, le démon ou Dieu, et dans le même temps elle est assurée que c’est Dieu qui parle en elle, qu’elle lui parle<sup>56</sup>. La certitude ne s’oppose pas au non-savoir<sup>57</sup>. Elle ne sait jamais ce qui est illusion

<sup>48</sup> D. VASSE, *op. cit.*, p. 168, 161, 112. Il s’agit ici de l’Autre du désir selon le vocabulaire lacanien.

<sup>49</sup> L’ermite du Carmel (*Chemin*, Esc, 71,1) ne cesse de l’enseigner à la suite de l’Évangile. Cf. *Demeures*, I, 2, 17 ; V, 3, 7 ; VII, 4, 9-10 ; *Chemin*, Esc, 6, 1-8, *passim*.

<sup>50</sup> *Demeures*, VII, 4, 9.

<sup>51</sup> FC, p. 213.

<sup>52</sup> M. DE CERTEAU, *L’absent de l’histoire*, Mame, Paris 1973, p. 44-45 : «Il n’y a pas, à proprement parler, d’expérience individuelle. C’est un mirage. [...] un écrit spirituel ne donne le ‘je’ de l’expérience que pris dans le ‘nous’ du langage ; de ce point de vue, l’auteur ou le sujet n’apparaît que soumis déjà à la loi d’une communauté. C’est ce qui fait de son expérience un langage.»

<sup>53</sup> Cf. *Chemin*, Esc, 2, 10 ; 12, 2, *Vie* 36, 19.

<sup>54</sup> M. DE CERTEAU, «Autorités chrétiennes», FC, p. 107.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>56</sup> Cf. *Vie*, 39, 8.

<sup>57</sup> Cf. par exemple *Demeures*, IV, 2, 10 : «C’est une chose certaine, je le sais» et «C’est encore une chose que je ne comprends pas. [...] Je ne sais si ce que je dis est exact.» *Demeures*, VI, 4, 6-7 : «Je ne sais pas ce que je dis.» *Demeures*, VI, 5, 9, cité en FM 1, p. 261. Cf. encore *Demeures*, VI, 8, 2.

dans ses visions et extases. Elle sait que de tout cela il faut se méfier, comme lieu de la tromperie<sup>58</sup>. Elle ne doute pas quand, a posteriori, elle se comprend comme éprise de et par l'amour de Dieu.

Sans cesse elle s'interroge : suis-je folle<sup>59</sup>, possédée ou bonne chrétienne ? «Ces visions viennent[-elles] de Dieu, de l'imagination ou du démon»<sup>60</sup> ? Les phénomènes psychosomatiques sont moins preuve de la possession démoniaque, de la présence divine ou de la folie, qu'une manière de dire un désir, sur fond d'indisponibilité divine.

Si l'Autre est Dieu, la vérité de sa nomination n'est pas verbale, *adaequatio*, mais pratique. Il est aussi frappant de repérer comment Thérèse passe d'une religion de la peur à la certitude d'être aimée, d'une vie centrée sur elle et ses problèmes de santé, au souci des autres et à la connaissance de soi<sup>61</sup>. «La sainte humanité» qu'elle a tant vénérée l'a introduite non seulement au mouvement trinitaire<sup>62</sup> mais encore à l'amour des autres<sup>63</sup>.

On parle d'expérience<sup>64</sup> mystique, qui n'est nullement le moment de l'extase ou la fulgurance d'une présence, s'il y en a. «Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, par exemple, les plus grands des mystiques, le répètent ; l'extraordinaire ne caractérise pas plus l'expérience mystique que sa conformité à une orthodoxie, mais le rapport qu'entretient chacun de ces moments avec d'autres, comme un mot avec d'autres mots, dans une symbolique du sens.»<sup>65</sup>

<sup>58</sup> Sur la tromperie, *FM* 1, p. 218 (avec renvois au texte thérésien); *FM* 2, p. 344-346; *Vie*, 28, 4; 31, 16; *Relations*, 34; *Demeures*, VI, 6, 8-9.

<sup>59</sup> M. DE CERTEAU, «Le corps folié, Mystique et folie aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles», in : A. VERDIGLIONE (éd.), *La folie dans la psychanalyse*, Paris, Payot, 1977, p. 194 : «Un fantôme audible survient (ou revient ?) dans le corps lexicalisé. C'est de l'autre plus qu'un autre. Ça fait ouverture par des «folies» ou plutôt des insanités (*desatinos*), dit Thérèse d'Avila.» Cf. *Demeures* V, 1, 5.

<sup>60</sup> *Demeures* VI, 9, 11 ; cf. *ibid.* V, 1, 5, *passim*.

<sup>61</sup> Cf. par exemple *Chemin*, Val, 36, 6; *Demeures*, I, 1, 2; I, 2, 13, IV, 2, 5, *Exclamations*, 17, 5, *passim*. Si Thérèse insiste tant sur sa nullité (*Vie*, 18, 4; 40, 1), ce n'est pas qu'elle l'était, ni par fausse humilité, sommet de l'orgueil, mais pour souligner la gratuité du don de Dieu (par exemple *Vie*, 14, 9). Les privations et les efforts ne sont rien (*Chemin*, Esc, 56, 3), ou ils sont illusions qui trompent, tentations du démon (*Chemin*, Esc, 67, 5). Étrange proximité avec Luther, qu'il ne lui en déplaise, et le *sola gratia*.

<sup>62</sup> M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 169-171. L'auteur établit qu'à partir de 1562-1565, Thérèse est plus consciente, bien sûr aussi dans sa prière, du mouvement trinitaire dans la vie du croyant. C'est «la sainte humanité» qui la conduit jusque là. Cf. *Vie* 38, 17 et *Relations* 54.

<sup>63</sup> Thérèse note en 1562 qu'elle est davantage disposée à aimer les pauvres (*Relations*, 2, 6).

<sup>64</sup> Le mot est de Thérèse (parmi des dizaines d'autres : *Demeures*, I, 2, 12; VII, 9, 2-5).

<sup>65</sup> M. DE CERTEAU, «Mystique», *LA*, p. 334. Qu'aurait été le chapitre sur Thérèse et l'autobiographie auquel la note 4 fait allusion ? On peut imaginer qu'il y a de quoi réfléchir à ce que représente la rédaction de sa *Vie*. Les *Confessions* d'Augustin ont sans doute joué un rôle matriciel, conscient ou non. Mais c'est une femme qui écrit, et dans une langue qui devient tout juste, depuis une cinquantaine d'année, la langue de la vie spirituelle et dans une mesure moindre encore, celle de la théologie.

Ce que recommande Thérèse à ses sœurs, c'est seulement de *mirar a Dios*<sup>66</sup>, de *tratar de amistad*<sup>67</sup>. Mais là encore, il ne faut pas être dupe de ces expressions, comme si l'on était dans l'immédiateté. La fable continue. L'oraison est autant prière que parole ; «elle renvoie à l'«acte de parole» (le *speech act* de J. R. Searle) et à une fonction «illlocutionnaire» (J. L. Austin) : l'*Esprit*, c'est «celui qui parle» – *el que habla* dit Jean de la Croix ; c'est le locuteur, ou «ce qui parle»<sup>68</sup>. Faute de considérer la prière comme acte de parole, non seulement le priant plus ou moins assidu, mais aussi l'historien et le théologien *scientifiques*, errent en pleine mythologie. À être persuadés du contraire, ils sont dans le mensonge, démoniaque, aurait dit Thérèse. Ici se marque la différence de Certeau avec bien des connaisseurs de Thérèse<sup>69</sup>. «À cette absence du Verbe, s'oppose une assurance : il doit parler. Une foi est liée à ce qui ne se produit plus.»<sup>70</sup> C'est un acte de foi de Thérèse, un acte de sa volonté. «Je le veux». C'est l'espace du désir<sup>71</sup>.

#### D. Le corps

Les pérégrinations de Thérèse et la somatisation, la démonologie comme l'angélologie sont un autre genre de la fable, du discours de l'autre, de son écriture, la trace qu'il laisse de son passage en sa vie. En effet, Thérèse n'écrit pas qu'avec des mots. Elle fait texte de tout signe, inscrivant la réforme dans la géographie et dans son corps. Parce que l'autre est insaisissable, demeure

<sup>66</sup> *Chemin*, Esc, 42, 3.

<sup>67</sup> *Vie*, 8, 5. Cf. infra note 69.

<sup>68</sup> FM 1, p. 217. Cf. aussi M. DE CERTEAU, «L'énonciation mystique», *RSR* 64 (1976), p. 379-393.

<sup>69</sup> Cf. par exemple T. ALVAREZ, *Introduction aux œuvres de Thérèse d'Avila*, \*\*\*\* Le château intérieur ou les Demeures, Paris, Cerf, 2012, p. 60 : «L'expression 's'entretenir avec Dieu' n'est pas de l'ordre de la métaphore mais du réalisme», affirmation d'autant plus définitive qu'elle n'est pas démontrée.

<sup>70</sup> FM 1, p. 217. Les pages 216-242 sont ici centrales. On lit p. 260 à propos de Thérèse : «La force d'un vouloir, l'incertitude d'un savoir. L'un relatif à la production d'un travail par l'auteur, l'autre relatif au jugement de son texte par des lecteurs. Entre ces deux pôles se dessine la place de l'écriture.» – Si un «je veux croire» ne se trouve pas chez Thérèse, son œuvre montre en tant d'endroits l'expression de sa volonté à l'égard de Dieu quand bien même elle ne veut que faire sa volonté à lui. *Chemin*, Esc, 42, 6 : «Je veux endurer, Seigneur, toutes les épreuves qui surviendront [...]. Marchons ensemble, Seigneur ! Par où que vous alliez, il me faut aller. Par où que vous passiez, il me faut passer» ; *Demeures* III, 1, 3 : «Sa Majesté sait bien que je ne veux espérer qu'en sa miséricorde.» Sa lecture des Écritures (*Pensées sur l'amour de Dieu*, I, 7) manifeste aussi cette volonté de croire. Importe de faire la volonté de Dieu, que nous ne connaissons pas. Reste alors seulement à la désirer. Mais le désir est inconstant, alors demeure la volonté (*Demeures*, IV 3, 8).

<sup>71</sup> M. DE CERTEAU, «L'espace du désir ou le 'fondement' des *Exercices spirituels*», *Christus* 20/77 (1973), p. 118-128.

autre, il suscite une pluralité de discours pour mieux, comme en creux, laisser Dieu venir à la parole, *hic et nunc*, dans la vie de cette femme, et l'inscrire dans la Castille du XVI<sup>e</sup>, à la géographie nouvelle depuis la découverte du Nouveau Monde ; si loin, mais si proche, ce dernier refigure la terre d'Espagne, lui dessinant une nouvelle périphérie, de nouvelles frontières, ultramarines et imaginaires.

Par ses pérégrinations, de Burgos à Séville, en passant par Soria et Salamanque, Thérèse écrit l'itinéraire de l'urgence de la réforme, un *Chemin de perfection*, pour vivre en disciples et apôtres d'une époque nouvelle – elle n'a sans doute pas conscience de la nouveauté de l'époque, davantage de ses dangers, foi refroidie des uns, hérésie des autres, médiocrité spirituelle dans laquelle le peuple est maintenu.

Ses allers-retours, comme autant de ratures, sont une quête, à tâtons. On peut se tromper, revenir en arrière, à une ancienne règle. C'est ainsi que l'on progresse. Rien de grave à ses errements ou vagabondages qu'on lui reproche<sup>72</sup>. Elle-même s'en amuse plutôt : *la vie n'est rien qu'une nuit dans une mauvaise auberge* !<sup>73</sup> Juste une étape<sup>74</sup>.

Ce que Thérèse rapporte de ses maladies et des phénomènes extraordinaires, lévitations, ravissements et extases, ne cesse d'étonner. La psychanalyse apprend à lire ici des symptômes qui parlent de ce qui ne peut se dire, que ce soit parce que ce ne serait pas compris ou surtout parce qu'elle ne sait pas même ce qui cherche à se dire.

J. Kristeva lit dans les maladies de Thérèse une somatisation de son insatisfaction, de son incapacité à jouir, de l'empêchement qu'elle s'impose à la jouissance. Quand elle sait sa perfection, même sous le mode inversé de ses fautes, elle est incapable de se laisser conduire ; elle en meurt littéralement. Quand elle accepte de ne plus maîtriser sa conversion, enfin elle est convertie et sait tranquillement et avec certitude. La déprise de soi est conversion autant que guérison. Thérèse n'a jamais eu une aussi bonne santé que durant les vingt dernières années de sa vie, de 47 à 67 ans ! (Certes, la rédaction thérésienne demeure une fiction et adopte un schème résurrectionnel qui ne doit pas égarer.)

<sup>72</sup> À propos de Labadie, Certeau écrit : «Son texte à lui, c'est sa marche, il écrit avec ses pieds, c'est-à-dire géographiquement, une histoire dont ses publications, pourtant multiples et volumineuses, ne constituent que la ponctuation, des éclats et des jalons.» (FM 1, p. 402) Ou encore, à la toute fin de l'ouvrage : «Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher, et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est *pas ça*, qu'on ne peut résider *ici*, ni se contenter de *cela*. Le désir crée un excès. Il excède, passe et perd les lieux. Il fait aller plus loin, ailleurs. Il n'habite nulle part.» (FM 1, p. 411)

<sup>73</sup> *Chemin*, Esc, 70, 4.

<sup>74</sup> Le mot se trouve par exemple en *FC*, p. 219, dans le contexte de l'absence de Jésus qui autorise, permet, une autre parole.

Comment Thérèse s'en est-elle sortie ? Où a-t-elle appris la science de l'âme humaine ? Un point notamment la distingue de ceux qui l'ont induite en erreur dans sa recherche de perfection, son attachement à l'humanité de Jésus, et ainsi à l'eucharistie : «Pensez-vous que ce très saint sacrement ne soit pas aussi un très bon aliment pour le corps et une puissante médecine même pour les maux physiques ?»<sup>75</sup> Ainsi considère-t-elle le corps comme chemin de sainteté et surtout pas comme ce qu'il faudrait déserter pour accéder à Dieu<sup>76</sup>. Comme une analyste, elle se met à l'écoute de son propre corps où Dieu se donne à entendre, à déchiffrer, ce que ses extases et ravissements ne tarderont pas à confirmer. Son corps si longtemps fermé à l'autre<sup>77</sup>, acculé jusqu'au bord de la mort, devient un lieu de l'autre, une expérience de l'autre. Sa quête de l'autre, insatiable – «Où est-il ton Dieu ?», interroge Thérèse avec le psaume<sup>78</sup> – a été le ressort pour chercher Dieu même là où il ne pouvait être (selon la conception alors commune, l'idée que l'on se fait de Dieu, de façon spontanée, non critique, ou de manière élaborée, comme dans la réflexion d'un Osuna).

Cette théologie commune, comme la prière et la foi que l'on propose au peuple, est à vomir ! Cela ne peut se dire, alors Thérèse somatise, anorexique qui se fait vomir. Et personne ne comprend rien à ses maladies. L'urgence de la réforme est, d'abord pour elle, une question de vie ou de mort. Qui, aujourd'hui encore, ne trouverait exagéré de parler de théologie comme d'une affaire vitale ?

En ce siècle d'or espagnol, Descartes n'est pas encore la grammaire de l'anthropologie, avec son dualisme corps-âme. Qu'est-ce que l'âme pour celle dont le corps exprime sa recherche spirituelle ? C'est l'être humain (Thérèse, ses sœurs, son lecteur) tout entier<sup>79</sup>, et non une de ses parties. Le corps aussi dit l'homme entier en tant qu'il lui advient, qu'il est passif, ce que Thérèse appelle l'homme extérieur<sup>80</sup>. «Le vrai ‘livre’ se lit dans l'âme ; c'est l'âme elle-même, en tant qu'elle est une ‘fiction’ et une ‘peinture’ de l'Esprit.»<sup>81</sup>

<sup>75</sup> *Chemin*, Esc, 61, 3. Il ne faut surtout pas entendre ici une expression d'une puissance miraculeuse ou surnaturelle de l'eucharistie, mais l'expérience, de la façon la plus obvie, que le corps est lieu de Dieu. Contre la magie de la prière, Thérèse est assez claire, *Cf. Chemin*, Esc, 1, 5.

<sup>76</sup> *Vie*, 22,1, *Demeures*, VI, 7, 5 et 14, *passim*.

<sup>77</sup> On peut comprendre que Thérèse n'ait guère envie du mariage, vue la condition de la femme. Mais justement, rien ne lui convient, ni la vie religieuse, ni le mariage. *Vie*, 2, 2. Combien cette confession est importante : «Peut-être ne savons-nous pas ce que c'est qu'aimer et je ne m'en étonnerais pas beaucoup.» (*Demeures*, IV, 1, 7).

<sup>78</sup> *Vie*, 20, 11 et *Ps* 41, 4.

<sup>79</sup> *Cf. J. KRISTEVA, op. cit.*, p. 99-100, qui parle, à la suite de Winnicott, de «psychès-soma».

<sup>80</sup> *Chemin*, Esc, 53, 3 : «L'homme extérieur (c'est-à-dire ‘le corps’, car il pourrait se trouver quelques simplettes qui ne sachent pas ce que signifient ‘intérieur’ et ‘extérieur’).»

<sup>81</sup> *FM* 1, p. 395.

### E. Anges et démons

Les démons sont omniprésents dans le texte de Thérèse, mais elle n'y croit pas elle-même<sup>82</sup>. «Je crains plus une religieuse insatisfaite qu'une foule de démons.»<sup>83</sup> Ils sont les fruits de notre imagination ou le moyen de ne pas prendre ses rêves pour la réalité. Tel est le rôle des questions : suis-je folle ou possédée ? Il est en effet toujours possible que ce que je pense, de moi, de Dieu, ne soit que ce à quoi je tiens plus qu'à Dieu - ce serait démoniaque. Même non dupe de l'imagination et gardée de la possession, «ça la rend folle»<sup>84</sup>.

L'épisode, fameux, de la transverbération<sup>85</sup> ne nous est accessible que par le récit, mise en forme, fiction toujours, plus que description. Comme un palimpseste, la vision thérésienne s'écrit sur les stigmates franciscains et l'amour séraphique, mystique, d'un Bonaventure. «Souvent, dit-elle, [les anges] se rendent présents sans que je les voie.» «Et cependant, je ne vis rien.» Certeau souligne «la perception d'aveugle», «l'indécision d'un 'paraître' qui laisse en suspens la nature exacte du phénomène».

Ce qui advient «se déploie dans l'expérience». Outre le paraître, cela revêt une dimension esthétique qui ne se réduit pas à la beauté de l'ange; cette dernière n'est que l'indice de ce que les sens sont concernés. Voilà qui est suffisant pour saisir Thérèse, sans qu'elle ne saisisse rien, «Tout ce qu'on peut faire là, c'est de comprendre que l'on ne peut rien comprendre.»<sup>86</sup> L'épisode ne relève ni de l'idée ou d'une théorie, ni du culte, mais de la vie, d'une vie qui devient experte, quand bien même il s'agirait d'un produit de l'imagination ou de la possession, d'une vie autre qui est expérimentée, d'une vie où l'autre se donne à expérimenter.

Ce qui en résulte, ou plutôt, ce en quoi consiste cette vision où l'on ne voit rien, c'est selon la forme oxymorique typique de la fable mystique – douleur et suavité –, la présence du Dieu qui pénètre au plus profond mais qui se retire, comme absent. C'est effectivement le retrait qui est douloureux. Le dard retire

<sup>82</sup> Anges et démons relèvent de la fiction, de la mise en scène de l'invisible. M. DE CERTEAU, *La possession de Loudun*, Julliard, Paris 1970, p. 8 et dossier iconographique : «Les grandes montées de sorcelleries et de possessions telles que celle qui a envahi l'Europe à la fin du XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècle, désignent de graves cassures dans une civilisation religieuse, peut-être les dernières à pouvoir s'exprimer avec l'outillage de la religion»; «Les diables et les anges s'introduisent dans le monde humain quand s'effrite la cosmologie qui les plaçait dans une hiérarchie céleste. Réciproquement l'homme devient ange ou diable. Les frontières se troublent.»

<sup>83</sup> *Lettre* 402, 9, *BAC* 386, 14. *Vie*, 25, 21-22, *Demeures*, V, 3, 10.

<sup>84</sup> *Vie*, 30, 1 : «esto me desatinava»; *FM* 2, p. 274-276 pour cette citation et celles qui suivent.

<sup>85</sup> *Vie*, 29, 13.

<sup>86</sup> *Vie*, 39, 22.

les entrailles, fait du vide, autant qu'il pénètre, extrait plus qu'il n'imprime une marque repérable. La présence de Dieu, par la fable, échappe à celle d'un objet qu'on aurait à disposition, sous la main. La présence ne se dit que grâce à l'absence, au manque, pour ne pas être idole. La transverbération témoigne encore que le plus charnel dit la présence de Dieu, le spirituel. C'est dans la chair qu'elle est parole, Verbe. Si l'expérience de Thérèse est intérieure – et comment en irait-il autrement ? –, elle n'a rien d'une intérieurité poussiéreuse, confite, éthérée. Elle est extase, sortie : Thérèse est hors d'elle. La visite de l'ange invite à «un monde nouveau» par «la délivrance d'une 'intérieurité' inconnue».

Certeau remarque qu'il n'y a pas une parole échangée dans ce récit. Thérèse conclut la vision de l'ange au dard en la qualifiant de *requiebro*, compliment galant, au sens de l'amour courtois ; la vision est la cour que Dieu fait à Thérèse. «C'est un poème courtois si suave qui passe entre l'âme et Dieu». La vision est parole, c'est une fable ; la fable mystique thérésienne narre la cour divine.

#### F. Trois remarques rétrospectives

Premièrement, j'ai proposé une lecture synchronique de l'œuvre thérésienne, ne relevant que deux ou trois des inflexions dans la vie et la pensée de Thérèse. Les quelques lignes de Certeau sur Thérèse et les nombreuses références à son œuvre, de fait, ne s'attachent pas à la chronologie. On peut imaginer que dans un texte plus développé, Certeau aurait été attentif au développement de la pensée de la carmélite. Cependant, toute l'œuvre de Thérèse est œuvre de maturité, rédigée en une quinzaine d'années. Son premier texte, le *Livre de la vie*, n'est commencé qu'en 1562. Au moment de la première fondation, Thérèse a 47 ans. Elle meurt 20 ans plus tard, mais avec les *Demeures*, achevées vers 1577, son œuvre est écrite, à part la fin des *Fondations* et bien sûr la *Correspondance* des dernières années. Cela relativise l'importance de la lecture diachronique (d'autant que l'évolution de Thérèse depuis son enfance jusqu'à 1562 n'est accessible qu'à travers le regard que la femme mûre porte sur elle-même, plusieurs décennies après les faits).

Un deuxième point n'a pas été pris en compte dans cette étude, absent, je crois, du texte de Certeau. Là encore, on ne sait ce qu'il aurait pu écrire, mais le chapitre prévu pour le deuxième tome de *La fable mystique*, sur l'autobiographie, n'indique rien en ce sens. Il n'a pas été fait état d'une méthode d'oraison, d'étapes ni de degrés, de distinction des états spirituels, d'un seuil franchi avec le mariage mystique, etc. Outre le fait que les commentaires qui s'emploient à développer ces choses me paraissent assommants, sorte de scolastique au plus mauvais sens du terme, je ne suis pas convaincu de la pertinence de ces thématiques et pense qu'elles étaient étrangères à Certeau. En effet, elles prennent le texte thérésien au premier degré, ne le reconnaissent pas comme fable, dont Thérèse elle-même n'est pas dupé, comme on l'a vu. Pour le

dire autrement – si le mot de fable dérange –, ces thématiques ne prennent pas en compte l’acte d’énonciation de la parole mystique. Et c’est bien là un des intérêts principaux, peut-être le principal, du travail de Certeau sur la mystique. En outre, Thérèse elle-même semble interdire semblable lecture, qui dit que l’on ne passe pas d’une demeure à l’autre comme par une progression ordonnée et obligée<sup>87</sup>.

J’ajoute que si la prière était affaire de méthode, nous encourrions la critique de Gadamer à son égard. Entre vérité et méthode, il faut choisir ! Thérèse se fait sans doute maîtresse de vie dans l’Esprit (plutôt que de vie spirituelle), mais à raconter son expérience et à déjouer les pièges du témoignage, plus qu’à rédiger une didactique.

Enfin, peut-être jugera-t-on ces lignes bien artificielles, scolaires, comme s’il avait fallu valider la compréhension de la mystique exposée par Certeau par la confrontation aux textes thérésiens. Les allers-retours du corpus certalien au corpus thérésien ont pourtant été plus que cela. Ils ont été comme le cercle herméneutique qui relance la compréhension d’une œuvre par l’autre et ainsi montre sa validité. Une des grandes forces heuristiques du travail de Certeau aura consisté, comme on l’a déjà dit, en l’attention à l’énonciation, à l’acte de parole.

On pourra se demander si le cercle de lecture d’un corpus à l’autre ne pouvait, dès le départ, que sortir valide de l’exercice, puisque Certeau l’avait construit ainsi. Chacun lit toujours dans un texte ce qui consonne avec sa thèse et a tendance à abandonner le reste, indépendamment de sa probité intellectuelle, de l’acribie de sa lecture, de la critique qu’il applique à sa propre démarche. La mystique telle que Certeau la décrit a une portée politique et anthropologique, dit une manière d’être au monde, d’être croyant aussi, disciple de Jésus en ce monde. Elle est un propos que Certeau adresse à l’Église. On n’écrit pas l’histoire pour les morts.

## Conclusion

Lire Thérèse avec Michel de Certeau permet de repérer les stratégies de la carmélite pour dire Dieu, dans son texte, son action, son corps, la géographie castillane et l’urgence des fondations. Lire littéralement, c’est trahir, et lire fidèlement, c’est être attentif aux moindres de ses tropes. Dire Dieu ne se fait pas selon le mode du discours, encore moins de la description. C’est une

<sup>87</sup> T. ALVAREZ, *op. cit.*, p. 62 : Thérèse «ne propose aucune méthode d’oraison ni dans ce livre [les *Demeures*] ni dans ses autres écrits». Plusieurs fois, Thérèse empêche, explicitement ou par des contradictions, une progression de demeure en demeure, *Cf. Demeures*, VI, 4, 4; VI, 5, 1, VII, 3, 10. *FC*, p. 36 : «Son histoire ne consiste plus à parcourir des étapes objectives ; elle ne se mesure plus à des objets cosmologique ou religieux. Elle est un cheminement en soi.».

adresse, une invitation au lecteur qui répète l'adresse à laquelle Thérèse a répondu. L'aventure mystique telle que la raconte Thérèse est un double acte de langage.

D'abord, son écriture est l'expérience où Dieu se laisse deviner comme celui à qui elle répond (et non une description *a posteriori* d'une expérience extraordinaire). C'est dans son texte que Thérèse entend l'appel à la vie que Dieu lui adresse ; elle n'entend pas Dieu pour pouvoir lui répondre après. Vivre avec lui, pour elle, c'est découvrir qu'elle ne fait que répondre, parce qu'il a aimé le premier. Elle lui répond, c'est donc qu'elle l'avait entendu. Son appel s'entend, évanescence, dans la réponse qu'il suscite<sup>88</sup>.

Semblable théologie de la parole ou de la présence de Dieu est rendue possible et nécessaire par l'épreuve de l'absence de Dieu. Que devient la relation à Dieu dans un monde désenchanté, un monde qui ne parle plus de Dieu, où Dieu ne parle pas ? C'est le problème de Thérèse, de tous les mystiques depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, ainsi que l'a montré Certeau<sup>89</sup>. «Le désarroi qui dépouillait l'homme de son monde et, simultanément, des signes objectifs de Dieu, est précisément pour lui le rendez-vous de sa renaissance spirituelle.»<sup>90</sup> La mystique est la forme que prend la foi lorsque le monde se comprend sans Dieu, n'a plus besoin de Dieu, n'est plus langage divin. Le fameux adage rahnérien, selon lequel le chrétien de demain sera mystique ou ne sera pas, me semble exprimer cela même<sup>91</sup>. Confronté à l'indisponibilité de Dieu, à son silence, à son absence, le croyant biffe toute désignation de Dieu comme n'étant jamais ça<sup>92</sup> dans une logique anti-idolâtrique. Plus que l'athée, il nie parce que Dieu n'est jamais ce qu'on en dit. Et pourtant, il faut bien parler, et pourtant «il doit parler»<sup>93</sup>.

Double acte de langage, disais-je. Ainsi, deuxièmement, le texte thérésien (qui n'est toujours pas description) invite à la même aventure de Dieu (plus qu'avec Dieu). À la fin du récit de la transverbération, Thérèse voudrait, comme preuve de ce qu'elle ne trompe pas, qu'aux plus suspicieux, Dieu donne de goûter le même *requiebro*, la même cour, celle qu'il lui a faite. Or ce sont ses

<sup>88</sup> C'est une thèse très explicitement développée dans *FC*, p. 288-290.

<sup>89</sup> Cf. *FC*, p. 32-34 : «XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : un problème nouveau», illustré par les pages 35-37 : «La mystique d'un temps : Thérèse d'Avila», où Certeau montre comment cela se comprend devant la rupture contemporaine où le monde n'est plus le grand livre qui parle de Dieu, où le sujet devient le livre qu'il faut déchiffrer. Cf. *FM2*, p. 199-203 et P. GISEL, *op. cit.*, p. 402.

<sup>90</sup> *FC*, p. 36.

<sup>91</sup> K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. VII, p. 22 : «Le fidèle de demain sera un 'mystique', quelqu'un qui a 'expérimenté' quelque chose, ou il ne sera plus»; *Karl Rahner im Gespräch*, t. II, Munich, 1983, p. 34-35 : «Le chrétien de l'avenir sera un mystique ou ne sera pas.»

<sup>92</sup> M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse, entre science et fiction*, *op. cit.*, p. 162 : «La perception, la vision, l'extase, le dépouillement, la pourriture même sont tour à tour coupés d'un 'ce n'est pas ça', de sorte que le discours de Jean de la Croix est une série indéfinie de *pas ça, pas ça, pas ça*.»

<sup>93</sup> Cf. *supra* la citation référencée par la note 70.

filles et fils qui la lisent, à qui elle s'adresse. Ce sont les disciples seulement qui pourraient douter. Les clercs, hommes, inquisiteurs, théologiens qui rationnent sont sûrs de leur coup, comme ceux qui cultivent les «sottes dévotions», certains de l'efficacité de leurs prières. L'aventure de Dieu n'ébranle que ceux qui s'y livrent (on ne reviendra pas sur la folie, l'étonnement: «*Nada te turbe, nada te espanta*»<sup>94</sup>).

Alors, croire se dit dans la faiblesse, loin d'une certitude que des faits extraordinaires, surnaturels, prouveraient de façon extrinsèque; loin tout autant, évidemment, du rejet de l'expérience théologale ou de sa réduction à une allégorie mythologique, porteur au mieux d'une vérité psychologique, productrice d'une littérature certes exceptionnelle mais fantasmatique. Certeau, en entendant le langage mystique comme acte de langage, maintient la rationalité de la foi<sup>95</sup>, la distingue d'une superstition surnaturelle ou d'une fascination par le merveilleux et la rend à l'interrogation humaine et croyante.

<sup>94</sup> *Poésies*, 9.

<sup>95</sup> Cf. *supra* note 27. Rationalité de la foi qui ne signifie pas que la foi serait raisonnable, qu'on pourrait la justifier. C'est elle qui justifie, gratuitement. La foi dans le *logos* (Jn 1), le culte selon le *logos* (Rm 12) demeurent folie (1 Co 1), *absurdum*.